Multiculturalismo y sociedad. La diversidad cultural y sus usos

Manuel Delgado

Manuel Delgado (Barcelona, 1956) es profesor de Antropología en la Universidad de Barcelona y escritor. Ha centrado sus estudios en aspectos relacionados con la religión, la violencia ritual, la antropología urbana y los ciclos festivos. Es autor de obras como La ira sagrada *(1992),* Las palabras de otro hombre: anticlericalismo y misoginia *(1993),* La ciutat de la diferència *(1996),* Diversitat i integració: lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya *(1998) y* El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos *(Premio Anagrama de Ensayo 1999).*

El multiculturalismo y la responsabilidad de la antropología

Un viejo fenómeno parece despertar una nueva inquietud en nuestra sociedad. Las corrientes migratorias que la han escogido como destino –y que llevan décadas constituyéndose en la materia prima de su existencia– centran en los últimos tiempos todo tipo de preocupaciones públicas y motivan leyes que a menudo cabe ver como difícilmente compatibles con principios democráticos fundamentales. Al mismo tiempo, se constata un aumento en las actitudes excluyentes hacia los recién llegados por parte no ya de minorías extremistas sino de amplios sectores sociales. Todo tipo de prácticas y discursos, tanto civiles como institucionales, constatan una clara intensificación del rechazo hacia aquellos que son vistos como inaceptablemente diferentes a la mayoría, un rechazo en el que cada vez más la inferiorización por motivos culturales» viene a suplir los viejos prejuicios raciales.

Así las cosas se plantean toda una serie de interrogantes a propósito de una cuestión central: la de cómo actúa, en las sociedades urbano-industriales contemporáneas, un impulso tan enérgico como lleno de paradojas. De un lado, integra los fenómenos sociales en redes cada vez más densas de mundialización que tienden a unificar culturalmente el universo humano, al tiempo que traza infinidad de intersecciones y solapamientos identitarios que imposibilitan el encapsulamiento de los individuos en una única unidad de pertenencia. Pero de manera simultánea, y en sentido opuesto, genera una proliferación de adscripciones colectivas que invocan una cierta noción de «cultura» para legitimarse y que aspiran a una compartimentación de la sociedad en entidades que se imaginan claramente distinguibles unas de otras. Y todo ello con un trasfondo no menos inquietante, un dilema que afecta directamente al presente y al futuro de nuestra vida colectiva: ¿es posible articular, hoy en día, la tendencia humana a clasificar socialmente y, en consecuencia, a producir cosas clasificadas y a justificarlas después, con el viejo y todavía pendiente proyecto moderno de una igualdad democrática basada en los principios de la civilidad, el civismo y la ciudadanía?

Es difícil aportar una respuesta definitiva a una cuestión tan compleja, pero sí deberíamos tratar de afinar un poco más el planteamiento que se hace de ella. En esta línea, podríamos empezar constatando que las dinámicas de singularización identitaria que podemos observar desplegándose en nuestra sociedad aparecen asociadas a fenómenos potencialmente antagónicos. Pueden cohesionar y dotar de razones a comunidades que se consideran agraviadas por todo tipo de asimetrías y que reclaman su emancipación o derechos que les son denegados. Pero también pueden constituirse en la coartada que justifica la exclusión, la segregación y la marginación de aquellos inmigrantes cuya particularidad «cultural» se considera, en todo en parte, inaceptable muy frecuentemente bajo la engañosa forma de «reconocimiento» y camuflándose tras conceptos equívocos como pueden ser la *multiculturalidad* o el *derecho a la diferencia*. Una y otra vez, en todos los casos podemos obser-

var cómo las nociones de identidad y de *cultura* organizan en torno suyo los discursos, alimentan las ideologías y centran las discusiones políticas y las polémicas públicas.

Los antropólogos deberíamos sentirnos directamente interpelados por esta compleja y contradictoria realidad. Como estudiosos alguna responsabilidad tenemos en su configuración, en la medida que ha sido nuestra disciplina la que ha suministrado categorías a las ideologías vigentes, unas categorías cuyo usufructo se ha revelado en extremo controvertido, distorsionadas como han estado por la trivialización mediática y a menudo transformadas en parodia a manos de la demagogia política. En este sentido, debemos preguntarnos hasta qué punto nos sentimos apremiados los estudiosos comparativistas de la sociedad y la cultura a revisar –vistos sus usos– los esquemas conceptuales que nosotros mismos suministramos en un momento dado, y de los que surgieron los hoy por hoy fetichizados valores de *cultura* e *identidad.* ¿Qué debería hacer la antropología en relación a determinados asuntos que, siendo de nuestra competencia profesional, aparecen sistemáticamente deformados por la manipulación de los poderes o por la banalización periodística?

La antropología lleva varias décadas contribuyendo de manera positiva al descrédito de las ideologías racistas. O al menos eso es lo que pretendía hacer desde que Franz Boas pusiera de manifiesto, ya a principios del siglo XX, que el relativismo cultural desmentía las pretensiones del racismo biológico de explicar la conducta humana a partir de una arbitraria tipología humana de base puramente filogenética. Al orientar las claves de la vida humana en sociedad a factores ambientales de tipo cultural, la antropología puso al servicio de la causa de la tolerancia y del respeto mutuo el concepto de *relativismo cultural.* Esta contribución volvió a demostrar su utilidad después de la Segunda Guerra Mundial, cuando autores como Leiris o Lévi-Strauss escribieron contra el racismo desde postulados basados en la constatación de la diversidad cultural de la humanidad. Pero lo que los antropólogos no podíamos prever es que muchos de sus argumentos acabarían siendo tomados «al pie de la letra», como ha escrito Balibar (1998, pág. 38), y acabarían justificando formas de alterofobia que se fundamentaban en la presunción de que las culturas eran realidades cerradas y exentas que en última instancia nunca podían llegar a una plena comprensión mutua, puesto que eran intraducibles e inconmensurables. En otras palabras, la antropología, sin darse cuenta, acabó alimentado ideológicamente las nuevas formas de racismo destinadas a superar al desprestigiado racismo biológico.

La identidad en escena

Todas las adscripciones étnicas que concurren en una sociedad urbano-industrial compleja, sean «tradicionales» o bien de nuevo cuño, adoptan estrategias de visibilización. Esto es la consecuencia de que cualquier grupo humano que posea una cierta conciencia de su particularidad requiere espectacularizarse, es decir, poner en escena periódicamente o de forma permanente aquello que considera que lo hace distinto. El carácter multicolor de la experiencia cosmopolita es el resultado de esta afirmación que, a menudo de forma simultánea y concertada, los grupos humanos que comparten el espacio urbano hacen de su voluntad de diferenciarse.

Algunas comunidades ostentan de manera permanente los signos visibles de su condición diferenciada. En algunos casos porque su singularidad ya goza de un soporte fenotípico que contrasta con el de la mayoría –negros, orientales, amerindios, etc. En otros casos es la indumentaria la encargada de marcar la distancia perceptual con los otros: vestidos exóticos de inmigrantes asiáticos, árabes o negro-africanos, uniformes profesionales, sig-

nos confesionales –kipa judía, turbantes sijs, chadors y velos musulmanes, crucifijos y medallas católicas, etc.–, hábitos religiosos –monjes cristianos o devotos Hare Krisna–, indumentarias juveniles –rockeros, punkies, skins, rappers, mods...–, detalles de adscripción sexual –hasta hace poco, el pendiente en la derecha de los gais. Los idiomas y los acentos son variantes de esta misma voluntad de explicitar el imperativo de distinguirse, y su variedad es el componente sonoro de la exuberancia de percepciones que caracteriza la vida en las ciudades culturalmente diversificadas.

Ante estas señalizaciones permanentemente activadas otras identidades colectivas pueden preferir escenificaciones públicas cíclicas o periódicas. En estos casos se trata de reuniones en las que un grupo reclama y obtiene su derecho al espacio público para encarnarse en tanto colectivo. Puede tratarse, en el caso de las etnicidades tradicionales, de ocupaciones festivas de plazas o parques para hacer demostraciones folklóricas que remiten a la tradición cultural que se considera autóctona o del país o región de origen, al estilo de la Feria de Abril andaluza que se celebra cada año en Can Zam, en Santa Coloma de Gramanet. También pueden ser desfiles, procesiones, cortejos, etc., el itinerario de los cuales señala y delimita territorios dentro del espacio urbano: el Año Nuevo chino en San Francisco; el desfile del día de Colón en Nueva York o el de San Patricio en Boston; el carnaval de Nothing Hill en Londres; el Día del León en París, etc. Al capítulo de las escenificaciones que tienen el paisaje urbano como plataforma pertenecen también las decoraciones con «motivos étnicos» de los comercios que abastecen a los inmigrantes, pero también los restaurantes que sirven comida «étnica». A veces puede tratarse de una manipulación de amplias zonas de la geografía urbana que quedan ritualizadas permanentemente, como sucede en los «barrios étnicos» de las grandes urbes: la Pequeña Habana de Miami, los *chinatowns* de París o San Francisco, el barrio japonés de Sao Paulo, etc., o aquellas zonas colonizadas por minorías religiosas –judíos ortodoxos, amish, hutteritas, etc.– o juveniles –*squatters* de Berlín o Estocolmo, o en otras épocas, hippies de San Francisco o provos de Amsterdam.

Sin duda, las nuevas etnicidades participan plenamente de esta necesidad de autocelebrarse. Es el caso de los conciertos de música que permiten a las microsociedades juveniles ofrecerse su propio espectáculo. Los éxitos deportivos también propician efusiones públicas en las que convergen aquellos que tienen un equipo fútbol o de baloncesto como un elemento de cohesión identitaria. Lo mismo podría decirse de las concentraciones en las que es la adscripción religiosa o política la que suscita el sentimiento de comunidad. Esta voluntad de visibilizarse, es decir, de operar una distinción entre unidades sociales que quieren singularizarse, no es privativa de las comunidades. Del mismo modo que cualquier etnia se concibe a sí misma como si fuera un individuo colectivo, una especie de *macropersonalidad*, el individuo no deja de comportarse a la manera de una etnicidad reducida a su expresión más elemental, es decir, como una especie de *microetnicidad*. De ahí que también los individuos se comporten siguiendo las mismas estrategias de distinción que permiten a una comunidad étnica o etnificada distinguirse: un estilo personal de hacer en público –de vestir, peinarse, hablar, expresar los sentimientos, moverse, perfumarse...–, con el fin de singularizarse y de ser reconocidos como diferentes, dotados de un estilo identitario propio e irrepetible.

Tras esta voluntad de celebrar la liturgia de la distinción debemos ver la legítima propensión de todo grupo a considerarse en cierta medida mejor que el resto, entendiendo por *mejor* no tanto *superior* como, en todo caso, *preferible*. Se podría extender entonces a toda corporación humana la apreciación de Lévi-Strauss según la cual una cultura que no se considere de alguna manera por encima de las otras acaba indefectiblemente desapareciendo.

Esta tendencia a un cierto etnocentrismo no tiene por qué implicar conflicto alguno, pues se acepta *a priori* que el resto de grupos piensen lo mismo de su propia comunidad. Los problemas surgen no porque un colectivo se considere más óptimo que los otros, sino porque se crea con derecho a imponerse sobre ellos. Juzgar como racista la convicción de una colectividad de que «lo suyo» es más valioso que «lo de los otros» es como si descalificáramos por inmoral que un individuo llore más la muerte de su madre que la de otras personas.

Así pues, los grupos y los individuos interiorizan, al mismo tiempo que procuran no dejar de manifestarlo, un conjunto de rasgos que les permiten considerarse a si mismos como diferentes de los otros. A menudo se repite que los conflictos entre clases se han visto crecientemente suplantados por contenciosos entre identidades que se han descubierto incompatibles por uno u otro aspecto de su idiosincrasia. También se habla constantemente de la defensa que suscitan y merecen las identidades diferenciadas en el seno de las complejas sociedades actuales. Pero a pesar de que todos se empeñen en aludir constantemente a la identidad como uno de los motores de la vida social actual, nadie parece estar en condiciones de explicar en qué consiste.

Las recurrentes proclamas a propósito de la identidad contrastan con la debilidad de aquello en lo que se apoya y la hace posible. Si nos detenemos a pensar nos daremos cuenta hasta qué punto los contenidos que se suponen fuente de la identidad son puramente arbitrarios, y difícilmente conseguiríamos ver confirmada por una minuciosa observación la realidad humana que la *identidad* pretende abarcar. ¿Qué es, por ejemplo, aquello que tienen en común los que se consideran agrupables alrededor de la categoría identitaria de catalanes? ¿La lengua? Hay catalanes que no hablan catalán y hay catalano-hablantes en el País Valenciano o en las Islas Baleares que no se consideran así mismos catalanes ¿Las costumbres? ¿Qué costumbres? Reunirse con la familia por San Esteban, celebrar la verbena de San Juan o bailar sardanas ¿convierte mágicamente en catalanes a quienes lo practican? ¿Aquellos que no lo hacen pierden su derecho a la catalanidad? ¿Es el sentimiento nacionalista, la simpatía por el Barça, el *seny*...? Afirmar que estos podrían ser rasgos identificadores de la «catalanidad» implicaría excluir a todos aquellos que no participaran de ellos. Según esta visión reduccionista, seria incompatible ser plenamente catalán y, al mismo tiempo, votante de partidos estatales, socio del Español o excesivamente apasionado.

Este absurdo al que conduciría aplicar las presunciones de una identidad dotada de contenidos concretos podría extenderse a cualquier grupo étnico o adscripción colectiva. Se podría ser alemán o bantú, comunista o protestante, *heavy* o seguidor del Liverpool, pero no se estaría en condiciones de explicar en qué consiste serlo, en todo caso más allá de unas cuantas vaguedades muy generales, pues toda definición positiva que se encontrara de la esencia del grupo y todo inventario de rasgos identificatorios resultaría aplicable sólo a una paupérrima minoría de aquellos que se afirman y son reconocidos como miembros de cada uno de estos colectivos. De esta manera, se puede estar convencido de la existencia de una cultura gitana, pero será de lo más dificultoso intentar establecer qué es lo que incorpora, ya que resulta imposible dar con una constelación de ingredientes observables en todos aquellos que se denominen a sí mismos o son denominados gitanos. Es cierto que los gitanos tienen un idioma propio –el caló– pero muy pocos de ellos lo hablan, sin que por ello dejen de ser gitanos. Muchos gitanos se han establecido en barrios y tienen trabajo estable, sin que su renuncia al nomadismo haya

disminuido su conciencia de gitanidad. Ni tan sólo el debilitamiento o la desaparición de su estructuración familiar en linajes o su masiva adhesión a cultos pentecostalistas ha comportado una disolución de la identidad gitana.

En esta misma dirección, ¿en qué consistiría ser judío? ¿En practicar una determinada religión tal vez? No, puesto que hay judíos ateos y agnósticos que, a pesar de ello, siguen siendo judíos. ¿En seguir ciertas costumbres o tradiciones? Está claro que un judío puede no guardar el *sabbat* sin que ello le excluya de la comunidad judía. ¿Son los judíos una raza? Absurdo. No sólo porque no existe ninguna raza, sino porque hay judíos con fenotipos de lo más diverso: negros, como los judíos de Harlem o los que habitan en la costa de Loango, en África Occidental, o en Madagascar; de piel oscura, los falashas o judíos abisinios; de ojos rasgados, como los judíos chinos; de aspecto germánico, como muchos askenazíes, o eslavo, como los judíos de origen ruso; de aire indostánico, como los kuki, los mitsu y los schin, que podemos encontrar en la frontera entre la India y Birmania y que se consideran miembros de la tribu Menashe; mediterráneos, como los sefarditas; etc. Tal vez cabría pensar que los judíos pueden ser definidos como una clase social, caracterizados por una situación holgada y fieles a la imagen tópica del hebreo enriquecido y avaro. Es cierto que hay judíos ricos, pero no lo es menos que hay judíos pobres y no por ello pierden su condición de judíos. No deja de ser curioso que el antisemitismo del siglo XX haya oscilado entre dos acusaciones antinómicas: por una parte, se ha identificado a los judíos con los aspectos más brutales del capitalismo, como dueños de grandes trusts empresariales e industriales; por otra parte, han sido vistos como agentes al servicio del comunismo, ya sea éste una fuerza que conspira en la sombra, de acuerdo con la leyenda del complotismo judío, o que ocupa el poder político, como en el caso de Polonia desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta las primeras manifestaciones de Solidarnosc. También los nazis cayeron en los malentendidos que afectan a la identidad judía. Durante la ocupación de Crimea, los alemanes perdonaron a los caraítas de religión judía, mientras que enviaron a los campos de exterminio a los crimxacos, que no practicaban la religión judía pero eran judíos «racialmente puros». En el bando contrario, los británicos confinaron a los judíos de origen alemán en la isla de Man junto con sus compatriotas nazis.

La designación de un grupo como minoritario o étnico ya predispone a entenderlo como jurídicamente segregado.

He aquí el peligro de los discursos que se presentan como de «reconocimiento de la diferencia» o que reclaman derechos colectivos para ciertos grupos conceptualizados oficialmente como «minorías étnicas», que fácilmente pueden acabar produciendo efectos perversos. En primer lugar, porque la idea de «culturalidad» acaba siempre implicando nociones esencialistas y místicas. Pero sobre todo porque la designación de un grupo como minoritario o étnico, en cierta medida, ya predispone a entenderlo como jurídicamente segregado, a modo de una especie de estigma benigno que contiene el germen de su siempre potencial malignización. Por otra parte, porque la voluntad de reconocer segmentos claramente diferenciados de la población urbana puede dar lugar a una división artificial de la sociedad en segmentos nítidamente distinguibles que no existen en realidad. Muchas presuntas «minorías étnicas» son realmente engendros estadísticos sin base alguna, cuya función es puramente la de facilitar el control sobre sectores «anormales» o supuestamente peligrosos. Así, en Estados Unidos las denominaciones «asiático», «hispano» o «negro» designan a minorías étnicas que no existen sino virtualmente, y engloban a grupos humanos sin relación alguna entre ellos. La categoría «hispano» no distingue a un puertorriqueño

de un colombiano, o de un inmigrante ilegal mexicano o un «chicano». La etiqueta «asiático» en los Estados Unidos pone en el mismo saco a coreanos, chinos y japoneses, de manera similar a como en Francia las zonas donde se agrupan camboyanos, laosianos, vietnamitas o tailandeses son denominadas arbitrariamente «chinatowns».

Siguiendo con este tipo de ejemplos, la calificación «negro» en Texas no distingue entre los negros anglófonos y los negros francófonos provenientes de Louisiana, una distinción que para los propios sujetos es, evidentemente, fundamental. Los haitianos residentes en Nueva York ya hace tiempo que intentan que se les distinga de los afronorteamericanos. En Gran Bretaña, la marca «antillano» no es capaz de distinguir la adscripción que los negros caribeños hacen entre los originarios de Santa Lucía y los granadinos y barbadinos que participan en redes familiares y asociativas completamente diferenciadas. Bajo la denominación de «gitanos» son incluidos sistemáticamente grupos que de ninguna manera se querrían ver confundidos con ellos, como los quinquis o los mercheros españoles, los *kalderesh* húngaros, los *manouches* franceses o los sintis alemanes o italianos. La invención periodística y ahora ya directamente policial de la mayoría de «tribus urbanas» en las que se imagina que se dividen los jóvenes demuestra hasta que punto puede llegar esta obsesión de etnificar artificialmente a la población «no exótica», aunque sí conflictiva. En la práctica, las políticas de reconocimiento de las diferencias han sido más una fuente de problemas que de soluciones. En Gran Bretaña la política multiculturalista ha servido para recluir en guetos a la población inmigrada. Por último, cabe recalcar lo comprometidas que resultan algunas nociones como por ejemplo «minoría étnica» para discriminar clasificatoriamente sólo a determinados grupos caracterizados sobre todo por provenir de países pobres o de ex colonias. No se entiende, en efecto, por qué los suecos, japoneses o alemanes que viven en París no constituyen una minoría étnica, y si en cambio los armenios, los chinos o los originarios de Nueva Caledonia: los extranjeros ricos no constituyen *minorías étnicas* sino *colonias*.

En realidad, bien podría decirse que, contra lo que menudo se da por indiscutible, no es que un grupo humano se diferencie de los otros porque tiene unos rasgos culturales particulares, sino que adopta unos rasgos culturales singulares porque previamente ha optado por diferenciarse. No son las diferentes culturas las que producen la diversidad, sino que son los mecanismos de diversificación los que motivan la búsqueda de marcas que llenen de sentido a la exigencia de distinguirse de un determinado grupo humano. A partir de ahí, el contenido de esta diferenciación no deja de ser arbitrario y utiliza para constituirse materiales disponibles –o sencillamente inventados– que acaban ofreciendo el efecto óptico de una sustancia compacta y acabada. Pero este espejismo identitario es capaz de alegar todo tipo de coartadas para legitimarse y hacerse incontestable: históricas, religiosas, económicas, mitológicas, vindicativas, lingüísticas, etc. Esta necesidad –finalmente siempre satisfecha– de encontrar las marcas que demuestren la identificación grupal, puede seguir diferentes criterios a partir del uso de unos materiales identitarios disponibles que en otras circunstancias pueden no ser relevantes. Para los quebequeses o para los catalanes el idioma es un rasgo de identidad inegociable, en cambio, no lo es tanto para los frisones holandeses o para los italiano-hablantes suizos. En Irlanda, Escocia, Bretaña o el País Vasco, la casi desaparición de su lengua original no ha impedido la aparición de un movimiento independentista que utiliza el idioma de la nación a la que se considera opresora.

La tendencia hoy por hoy dominante entre los antropólogos interesados por la manera en que se construye la identidad étnica de un grupo humano que ha querido o se ha visto diferenciado, es la de no considerarla como una sustancia y mucho menos como la esencia metafísica que ha pretendido el nacionalismo romántico. Más bien se considera que la identidad étnica no se constituye por la posesión compartida de una serie de rasgos objetivos, sino por una dinámica de interrelaciones y correlaciones de la que, en última instancia, sólo queda como elemento realmente insustituible la conciencia subjetiva de ser distinto. Y esto por más que a esta conciencia no le corresponda contenido alguno, sino un conjunto de ilusiones socialmente sancionadas como verdades a menudo incuestionables, puesto que es la autoridad de los antepasados o de la historia lo que las legitima. No se trata de que no haya diferencias «objetivas» entre grupos humanos diferenciados, sino que éstas han resultado significativas para alimentar la dicotomización *nosotros-ellos*. En otras palabras, y resumiendo, no hay grupos étnicos o identitarios si no es en situaciones de contraste con otras comunidades y como resultado adaptativo de su inmersión en circunstancias ecológicas, políticas o socioeconómicas concretas.

Territorio conceptual de perfiles imprecisos, el campo de las identidades no puede ser, por todo lo que se acaba de decir, otra cosa que un centro vacío en el que tienen lugar una serie ininterrumpida de junciones y disyunciones, un incierto nudo entre instancias irreales e inencontrables cada una de ellas por su parte. La identidad se produce, pues, en el campo del contraste y es resultado de una operación basada en un juego de similitudes y disimilitudes. Existe, por así decirlo, en un plano puramente relacional. No es, pues, un contenido, sino una forma, o como escribía Claude Lévi-Strauss (1977:346), «una especie de fondo virtual al que nos resulta indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga nunca una existencia real..., un límite al que no le corresponde en realidad ninguna experiencia». La identidad es indispensable, todos necesitan tener identidad, pero presenta un grave inconveniente: en sí misma, no existe.



Imi Knoebel:
Dos estudios

Y es porque resultan de la interacción entre grupos humanos autoidentificados que las culturas no pueden ser –como a menudo se pretende– totalidades a las que les sea dado vivir en la quietud. Sometidas a todo tipo de sacudidas e inestabilidades, las identidades modifican su naturaleza, cambian de aspecto y de estrategia tantas veces como sea menester. Su evolución está sometida a oscilaciones a menudo caóticas e impredecibles. En suma, no es sólo que las identidades deban negociar constantemente las relaciones que mantienen las unas con las otras, sino que *son* estas relaciones. No son la base de un contraste, sino su fruto. Como escribe Jean Pouillon (1993:163): «Unidades superpuestas definibles por y en ellas mismas, (las etnias) no alimentan la base de una clasificación, sino que, al contrario, constituyen su producto. No se clasifica porque haya cosas que clasificar; es porque se clasifica que se las puede descubrir».

Es también la condición crónicamente intranquila de los segmentos étnicos y corporativos que la componen lo que hace de nuestra sociedad una inmensa urdimbre de campos identitarios poco o mal definidos, ambiguos, que se intercalan, se sobreponen o se interseccionan en relación a otros y que, al final, acaban haciendo literalmente imposible cualquier cosa parecida a una mayoría cultural clara. Se impone entonces percibir la vida social como un caleidoscopio, en el que cada movimiento del observador suscita una configuración inédita de los fragmentos presentes. En efecto, uno de los aspectos que caracterizan la manera actual de producirse la diversificación cultural es que ésta no está constituida por compartimentos estancos, en los que un grupo humano puede sobrevivir aislado de todos

los demás. Es cierto que eso nunca fue así, y que un grado mayor o menor de intercambios ha determinado siempre y en todas partes que los grupos humanos diferenciados hayan mantenido relaciones de intersección que hacen totalmente imposible que se pueda hablar de las culturas humanas como entidades incomunicadas entre sí.

Ninguno de los espacios sociales que hoy por hoy definen a una sociedad como la nuestra puede ser separado de los otros, unido como está con ellos por una densa red de relaciones de mutua dependencia. De igual manera, las identidades grupales no pueden ser en ninguno de los casos segregadas claramente unas de otras, ni disponen de lindes precisos. Formas de entender la vida absolutamente dispares se mezclan en territorios casi siempre de definición imposible o al menos complicada, dada su condición irregular e inestable. Ninguna identidad colectiva puede reclamar la exclusividad total respecto a la identidad de sus miembros, ni tiene posibilidad –ni tan sólo en el caso de las comunidades que se quieren más cerradas– de atrincherarse.

Esta inviabilidad de cualquier intento de reducir la complejidad de la vida social en contextos urbanos a no importa qué unidad afecta también a los propios individuos psicofísicos. Los teóricos de la Escuela de Chicago –Park, Thomas, Burgess, Wirth– advirtieron que la tendencia a la segmentación que experimenta la vida urbana no sólo afectaba a las comunidades, sino también a los sujetos mismos. En efecto, ningún individuo puede ser reducido a una unidad identitaria, ni tan sólo a la de él mismo en tanto que ser que se presume autónomo, pues al miembro de una sociedad compleja como la actual le resulta imposible limitarse en su vida diaria a una única red de lealtades o a una adscripción personal exclusiva. Como resultado de esta pluriidentidad, obligado a moverse constantemente entre los diversos términos de su existencia social, el individuo se ve forzado a saltarse las distancias morales que conforman la ciudad. El habitante de las sociedades urbanas viene a ser, así, una especie de nómada en perpetuo movimiento que ha de pasarse el tiempo haciendo transbordos y correspondencias entre los componentes de un mosaico de pequeños universos que se rozan o se interpenetran. Este habitante de la ciudad contemporánea vive constantemente incitado, como recalcaba Robert E. Park (1999:54), a «emprender la experiencia fascinante, aunque peligrosa, consistente en vivir en diversos mundos diferentes, cercanos sin duda alguna, pero por otra parte muy distintos».

Los ciudadanos no sólo tienen la diversidad cultural a su alrededor, sino también dentro de ellos mismos. Viven sumergidos en la diferencia al tiempo que se dejan poseer por ella. Uno de los principales teóricos del multiculturalismo, el norteamericano Nathan Glazer, lo expresaba claramente: «Uno puede ser negro y tenista» (*La Vanguardia,* 5 de junio 1996). Actualmente, hay principios de adscripción que para muchos tienen un valor superior al propiamente étnico. La inclusión en un género sexual, en una generación o en una clase social pueden ser ejemplos de ello. Los apellidos hacen de cada uno un pariente; el lugar de nacimiento, un paisano; las ideas políticas o religiosas, un correligionario; el barrio en el que se vive, un vecino; la edad, un coetáneo. Los gustos musicales o literarios, el estilo de vestir, las aficiones deportivas, el lugar donde se estudió de joven, los temas de interés, las preferencias gastronómicas o sexuales..., cada uno de estos elementos instala al individuo en el seno de un conglomerado humano segregable, constituido por todos aquellos que lo comparten y que, a partir del mismo, pueden reconocerse y sentirse vinculados por sentimientos, orígenes, orientaciones o experiencias comunes.

En algunos casos, esta dinámica taxonómica puede asumir su propia autoparodia, una caricatura en la que se admitiría lo aleatorio y caprichoso de los contenidos que toda identi-

dad reclama para justificarse. Es el caso del sistema zodiacal, una organización identitaria mediante la cual los individuos pueden jugar a clasificarse en una especie de pseudoetnicidad imposible, en la que el determinismo biológico o cultural que a menudo se arguye para naturalizar las diferencias humanas ha sido substituido por un condicionante puramente astral. Las cualidades y los defectos que suelen inventariarse a la hora de definir los estereotipos de cualquier «carácter nacional» pasan a ser ahora consecuencia directa de la hora y el día del nacimiento. A través de la distribución en signos del horóscopo, podemos agruparnos en tanto que acuario, géminis o sagitario, e incluso matizar su adscripción con toda especie de ascendentes y casas. Haciéndolo no sólo le es posible a cada uno reconocer a los «suyos», es decir, a aquellos que participan con él de la misma patria astrológica, sino que se está en condiciones de ubicarse en el interior de un orden de incompatibilidades y afinidades con el resto de identidades astrales. Es tomando como base esta etnicidad totalmente virtual que se puede decidir, a partir de los prejuicios asignados a los miembros de cada signo, con quién es recomendable hacer negocios y qué tipos de mestizajes astrológicos es aconsejable evitar.

La pluralidad cultural puede ocultar lo que de hecho es una organización social.

Todos estos mecanismos de diferenciación provocan que si sobre la masa de los ciudadanos de cualquier urbe aplicáramos una tabla que los clasificara a partir de los criterios con los que es posible establecer no importa qué *nosotros* –género, clase social, edad, gustos, intereses, etnicidad, ideología, credo, signo zodiacal, aficiones, lazos familiares, barrio en el que se vive, lugar en el que se ha nacido, inclinaciones sexuales– el resultado ofrecería una serie de configuraciones que, si fueran concebidas a modo de mapas políticos, producirían una extensa gamma de coloraciones y de contornos nunca coincidentes.

¿Qué explica esta tendencia a la diferenciación cultural si le negamos la base objetiva de la que presumía y la dejamos reducida a una argamasa arbitraria de marcas que no son la causa sino la consecuencia de la segregación operada? En primer lugar tenemos la necesidad que todo individuo siente de formar con otros una sociedad cuyos lindes sean reconocibles, es decir, una comunidad más restringida de la que suponen las grandes concentraciones humanas de un Estado o incluso de una gran ciudad. Se trata en este aspecto de la necesidad que el individuo experimenta de pertenecer a un colectivo de iguales o, lo que es lo mismo, de vivir en la certeza que de alguna forma no acaba nunca en sí mismo. Esta necesidad de constituir un *nosotros* se agudiza cuando las interconexiones y los roces con otros grupos son más frecuentes, más intensos y se dan en el marco de territorios cada vez más restringidos, de tal manera que la voluntad de diferenciarse, al contrario de lo que a menudo se piensa, no resulta de un exceso de aislamiento sino, más bien, de lo que es vivido como un exceso de contacto intergrupal. En estas circunstancias, la dialéctica del «*nosotros-ellos*» exige la aceleración de los procesos de selección o invención de símbolos culturales que resaltan las autodefiniciones, y lo hace con una finalidad: asegurar un mínimo de segmentación que mantenga a raya la tendencia a una hibridación excesiva de sus componentes que se da en las sociedades urbanas

Por otra parte, la diferenciación se produce distribuyendo atributos que impliquen la adscripción de cada grupo a unas u otras actividades, de manera que a menudo la pluralidad cultural –sobre todo si es impuesta desde fuera del grupo a modo de descalificación o estigma– puede ocultar lo que de hecho es una organización social. Eso sin contar con todas las situaciones en las que la adscripción étnica no hace sino camuflar la existencia de auténticos grupos de interés que utilizan la etnicidad para justificar la autoorganización con el fin de defenderlos. En consecuencia, la formación de la identidad es a menudo resultado de la misma interacción entre grupos, que se han autodiferenciado previamente en función de intereses y necesidades instrumentales y de adaptación comunes.

Diversidad cultural y lógica de la exclusión

Debemos decir que el multiculturalismo no ha de basarse por fuerza en una diferencialismo mecanicista, sino en un diálogo entre formas de ser y de estar que reconocen mutuamente aquello que todas tienen de universal y, por tanto, en común. El universalismo no puede seguir siendo sinónimo de uniformización, sino que es la expresión de una condición humana compartida que sólo puede existir en sus expresiones concretas y diferenciadas, un universalismo que sólo puede ser reconocido a través de sus versiones. En este sentido hay que insistir tantas veces como sea necesario en que lo particular no es contrario de lo universal, sino su requisito, el único lugar en el que puede existir verdaderamente.

Lo hemos explicado anteriormente, cuando señalábamos que la diferencia y la unidad existen una por la otra en el conjunto de las formas de vida, de suerte que lo heterogéneo y lo homogéneo no son categorías contrapuestas sino complementarias. En efecto, la consigna *iguales y diferentes*, que tan afortunada ha sido para expresar el sentido de la lucha antirracista y contra la xenofobia, el antisemitismo y todas las demás manifestaciones de la intolerancia, sólo en apariencia implica una contradicción lógica. Se reclama el derecho a la diferencia en nombre de la necesidad que la sociedad humana y la naturaleza entera tienen de ella. Pero una diferencia significativa es viable porque se ha operado sobre un espacio previamente uniformizado. En el universo, esta unidad es la que conforman la totalidad de las formas orgánicas que mantienen relaciones simbióticas entre sí, es decir, la naturaleza. Para las sociedades humanas la superficie homogénea sobre la que destaca la diferencia es la que constituyen sus leyes e instituciones y, más allá, los principios morales que los humanos consensúan en cada momento como los ejes de su convivencia sobre el planeta.

En este orden de cosas, es fundamental que aprendamos a distinguir la diferencia de la desigualdad. Albert Memmi (1992:53) escribió al respecto: «Ante todo el racismo procede insistiendo a propósito de una *diferencia* importante entre el acusador y su víctima. Sin embargo, revelar un rasgo diferencial entre dos individuos o grupos no es, de por sí, una actitud racista. La afirmación de la diferencia reviste un *significado* particular en el contexto racista: al insistir sobre la diferencia, el racista quiere aumentar, o crear, la *exclusión* de la víctima de la colectividad o de la humanidad. La utilización de la diferencia es necesaria en el modo de proceder racista, pero no es la diferencia la que recurre al racismo, es el racismo el que utiliza a la diferencia ¿Queremos la prueba? Si no hay diferencia, el racista la inventa; si la diferencia existe, la interpreta».

La inferiorización de la que unos seres humanos pueden ser objeto por parte de otros más poderosos o sencillamente más numerosos que ellos, no es un fenómeno nuevo. No obstante, no pocas veces las relaciones entre conjuntos sociales han estado guiadas por la convicción de que alguno de ellos era intrínsicamente indeseable y eso le hacía merecedor de una descalificación global, a menudo seguida de postergación, acoso, inhabilitación, persecución y, en los casos más extremos, exterminio físico. A lo largo de los siglos, puede que desde siempre, en todas partes, un número imposible de calcular de individuos han sido prejuzgados, estigmatizados, perseguidos o castigados no por lo que han hecho, sino por lo que son. Las modalidades de inferiorización de las que pueden ser víctimas las personas han sido variadas y han terminado consiguiendo que los propios afectados acaben convencidos de la naturalidad del trato que reciben.

¿Cuáles son los motivos de este rechazo que no requiere de pruebas para justificarse o que es capaz de inventárselas para legitimar la necesidad de negarle a otro el derecho a la

igualdad, a la libertad o a la vida por causa de sus diferencias? ¿Qué mecanismos hacen posible esta construcción social del otro como enemigo a neutralizar?

El primer tópico a descartar es el que hace referencia a las actitudes excluyentes en términos psicológicos, de manera que los fenómenos de segregación o persecución pueden aparecer falsamente despejados por la personalidad de los agresores. Estas explicaciones desvían de una comprensión profunda del problema; a veces porque naturalizan el rechazo, contemplándolo como una proyección del recelo natural que todas las especies experimentan hacia lo extraño (Jacquard). Se trata de una visión instintivista que muestra el racismo y la xenofobia como resultados de una suerte de tendencia natural del ser humano a temer y a protegerse de lo que considera desconocido y, en consecuencia, a rechazarlo. Es frecuente que esta línea argumental se refuerce con razones suministradas por la etología animal o la sociobiología, que indican que esta conducta es natural en todas las especies. Otras lecturas subjetivistas más sofisticadas consideran que el otro rechazado representa una proyección de los elementos inconscientes que no queremos aceptar de nosotros mismos, nuestro propio «yo oscuro» (Kristeva). En otras ocasiones, analizan las conductas persecutorias como expresiones de un tipo particular de personalidad –la «personalidad autoritaria», de Adorno– o, más sencillamente, como el síntoma de una patología psiquiátrica que agudiza la agresividad.

Ante este tipo de interpretaciones que se desentienden de factores contextuales, aquí se propondrán lecturas del racismo, la xenofobia o la estigmatización que las consideran como pertenecientes a sistemas de acción y de representación sociales. Estos fenómenos serán presentados como la consecuencia más que la causa de las relaciones entre sectores sociales que son considerados o que se consideran a si mismos incompatibles o antagónicos. Las deferentes variedades de la exclusión social no deben ser situadas en el origen de las tensiones o de las contradicciones sociales, sino como su resultado ¿Su cometido? Racionalizar *a posteriori* la explotación, la marginación, la expulsión, la muerte o, sencillamente, la postergación o la negación a la que una parte del género humano puede ser sometida por otra.

La explicación del auge de las prácticas excluyentes en nuestra sociedad implica reconocer la confluencia de diversas circunstancias singulares en el mundo actual, todas las cuales deberán abundar por fuerza en la función política y económica que cumplen. En primer lugar, porque las sociedades industrializadas avanzadas han conocido una intensificación de aquel elemento crónicamente conflictivo que toda sociedad sitúa en la base misma de su funcionamiento. Este principio que hace del conflicto uno de los elementos que permiten la estructuración de las relaciones sociales habría conocido una agudización en las sociedades urbano-industriales. Pues los grupos que se autodiferencian, o que son distinguidos por los otros, representa un punto en una red de relaciones sociales en las que la distribución del espacio, los requerimientos de la división social del trabajo y otras muchas formas de conducta competitiva constituyen fuentes permanentes de la colisión entre intereses y entre las identidades en las que éstos tan a menudo se refugian con el fin de legitimarse. La frecuencia y la intensidad de los contactos físicos, territoriales, culturales o económicos estaría, pues, en la base misma de este aumento en la conflictividad entre colectivos humanos, una conflictividad que, no hace falta decirlo, siempre acabará beneficiando al agente comunitario que ocupe la posición hegemónica. En estos casos, la identidad colectiva –étnica, religiosa, política– no es más que un expediente tras el cual se esconden relaciones de clase o de casta, cosa que explicaría la verticalidad que se impone en las relaciones entre un colectivo diferenciado y otro.

Podría establecerse que los dispositivos de exclusión, que encontramos también en diversos grados en otras sociedades y momentos históricos, se han agudizado en la última fase de la evolución de las sociedades modernizadas como consecuencia paradójica del auge del igualitarismo. En efecto, las ideologías de la exclusión –prejuicio, marginación, racismo, xenofobia, estigmatización...– funcionan a manera de una fuente de justificaciones del desmentido que la igualdad de derechos y oportunidades sufre constantemente en las relaciones sociales reales. Todas las modalidades de exclusión encuentran por esta vía un vehículo para naturalizar una jerarquía en la distribución de privilegios y en el acceso al poder político y a la riqueza económica que los principios democráticos que, presuntamente, orientan a la sociedad moderna, nunca estarían en condiciones de legitimar.

El relativismo cultural y el papel de la antropología

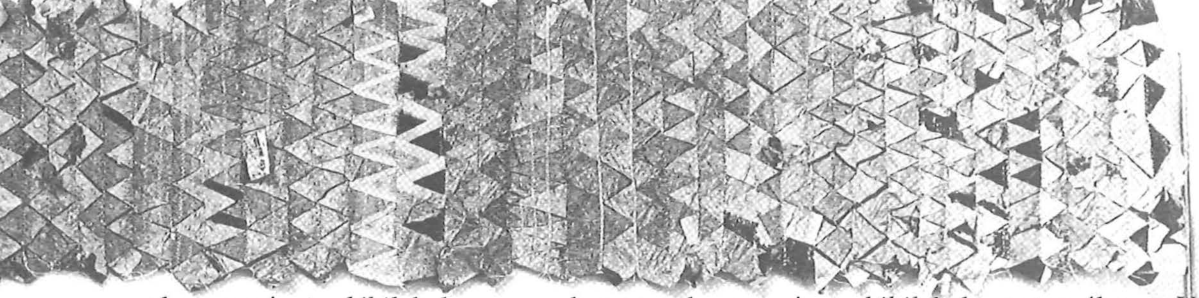
La necesidad de negociar constantemente los términos de la convivencia entre estos segmentos que quieren mantenerse diferenciados pero que están obligados a un contacto ineludible, requiere un esfuerzo mutuo de comprensión recíproca, una empatía que no ha de desembocar por fuerza en la asimilación de otras formas de hacer las cosas o de pensar, que ni tan sólo obliga a simpatizar con ellas, pero que insta a la comprensión del punto de vista de aquellos con los que se comparte un mismo tiempo y un único y reducido espacio físico. Es en este sentido que la antropología –la ciencia que estudia las culturas, comparándolas– y la etnografía –su disciplina auxiliar, basada en una aproximación cualitativa a la vida de los otros con el fin de reconocer las premisas de ésta– pueden resultar de una extraordinaria utilidad, puesto que devienen instrumentos que enseñan a pensar y a vivir en los términos de aquellos que no son como nosotros, estableciendo lo que les es particular, pero también constatando su naturaleza de versiones en contraste de una misma condición humana.

Imi Knoebel: *Estudio*

Si la etnografía puede ofrecer como contribución al debate en torno a la diversidad cultural y sus problemas un instrumento metodológico que permita acceder a la realidad vital y valorativa de los otros, la antropología, en cuanto disciplina académica, está en condiciones de brindar una forma de tratar las cosas que le es singular y que se basa en un axioma que es al mismo tiempo epistemológico y deontológico: el relativismo cultural. El relativismo cultural implica un doble movimiento por parte de aquel que observa la conducta humana, por extraña que pueda parecer en relación a lo que se considera «normal». Por una parte, el antropólogo intenta aproximarse al máximo a la existencia de los otros, hasta el punto de tratar de introducirse en ellos, de convivir con aquello que estudia, con el fin de llegar a ver el mundo desde su punto de vista. Al mismo tiempo, el antropólogo se distancia y procura contemplar la actividad humana en perspectiva y desde el exterior, con una visión que querría parecerse a la del naturalista sobre el terreno. En otras palabras, el antropólogo se coloca en relación a los hechos culturales de los que quiere conocer su naturaleza profunda al mismo tiempo «dentro» y «fuera» o, por decirlo de otra manera, como lo hacía el título de un libro consagrado a Claude Lévi-Strauss, «de cerca y de lejos». En esta operación de acercamiento a los otros, basada en lo que otro libro de Lévi-Strauss define ya en su título como *la mirada distante*, al antropólogo se le impone una suspensión o puesta entre paréntesis provisional de todo juicio moral, en la medida que está obligado a considerar, al menos de entrada, todas las modalidades de conducta cultural como comparables.

No obstante, cabe decir que el relativismo cultural, a menudo ha sido culpabilizado de desfondar los principios morales más básicos, dejando a la intemperie los avances éti-

cos de la civilización y colocándolos en pie de igualdad con todo tipo de costumbres, muchas de la cuales –quema de viudas en la India, torturas a los prisioneros entre los tupinambá, etc.– no podrían ser aceptadas en absoluto desde la óptica de los derechos humanos. Hemos visto como en nuestras sociedades urbanas europeas los antropólogos han sido objeto de reproches por adoptar posturas de excesiva comprensión hacia prácticas culturales, como la ablación del clítoris por ejemplo, incompatibles no ya con valores que tenemos como fundamentales sino, sencillamente, con la ley. Estas acusaciones contra el relativismo antropológico, al que se le echa en cara haber contribuido al debilitamiento ético de la sociedad, son totalmente injustas, sobre todo porque parten de un malentendido: el que confunde el *relativismo cultural* con el *relativismo absoluto* de las lecturas posmodernas de Nietzsche y Heidegger, es decir, con una parte fundamental del pensamiento de Derrida, Foucault, Vattimo, Lyotard, etc. En nombre de conceptos como *deconstrucción* o *pensamiento débil*, el relativismo posmoderno niega la posibilidad de todo universalismo, de manera que termina legitimando cualquier conducta en nombre de la condición construida y artificial de toda crítica moral. Ante esta tendencia al absolutismo del relativismo posmoderno, el *relativismo cultural* contiene el antídoto contra sus posibles excesos, a la hora de justificar aquello que sólo debería limitarse a explicar. Como decía el añorado Alberto Cardín (1991:31-41), poco hay en común entre



el pensamiento *débil* de los posmodernos y el pensamiento *lábil* de los antropólogos. Y es que, en efecto, si quiere ser coherente con uno mismo, el relativismo sólo puede serlo relativamente, es decir, sólo puede ejercerse poniéndose él mismo en cuestión y asumiendo con humildad sus paradojas y contradicciones.

La tarea de los antropólogos es, así pues, el estudio comparativo de las culturas humanas, pero recordando en todo momento aquello que de precario y de inestable tiene lo que las constituye. El antropólogo debe hacer una contribución fundamental a favor del respeto a las diferencias, sin dejar de recalcar al mismo tiempo que, en sí mismas, éstas apenas valen nada, y que sólo toman valor en tanto satisfacen la necesidad que toda sociedad, todo pensamiento y cualquier forma de vida tienen del contraste, materia prima de la que dependen. El elogio de la pluralidad de identidades que hace el antropólogo se cuida de recordar, a quien le quiera escuchar, que esas identidades que estudia no son lo que alimenta la segmentación identitaria de la sociedad, sino, más bien al contrario, lo que resulta de aplicarla.

■ *Traducción del catalán por Berta Rodrigo*

Referencias bibliográficas

CARDÍN, A. (1991), *Lo próximo y lo ajeno*, Barcelona, Icaria.

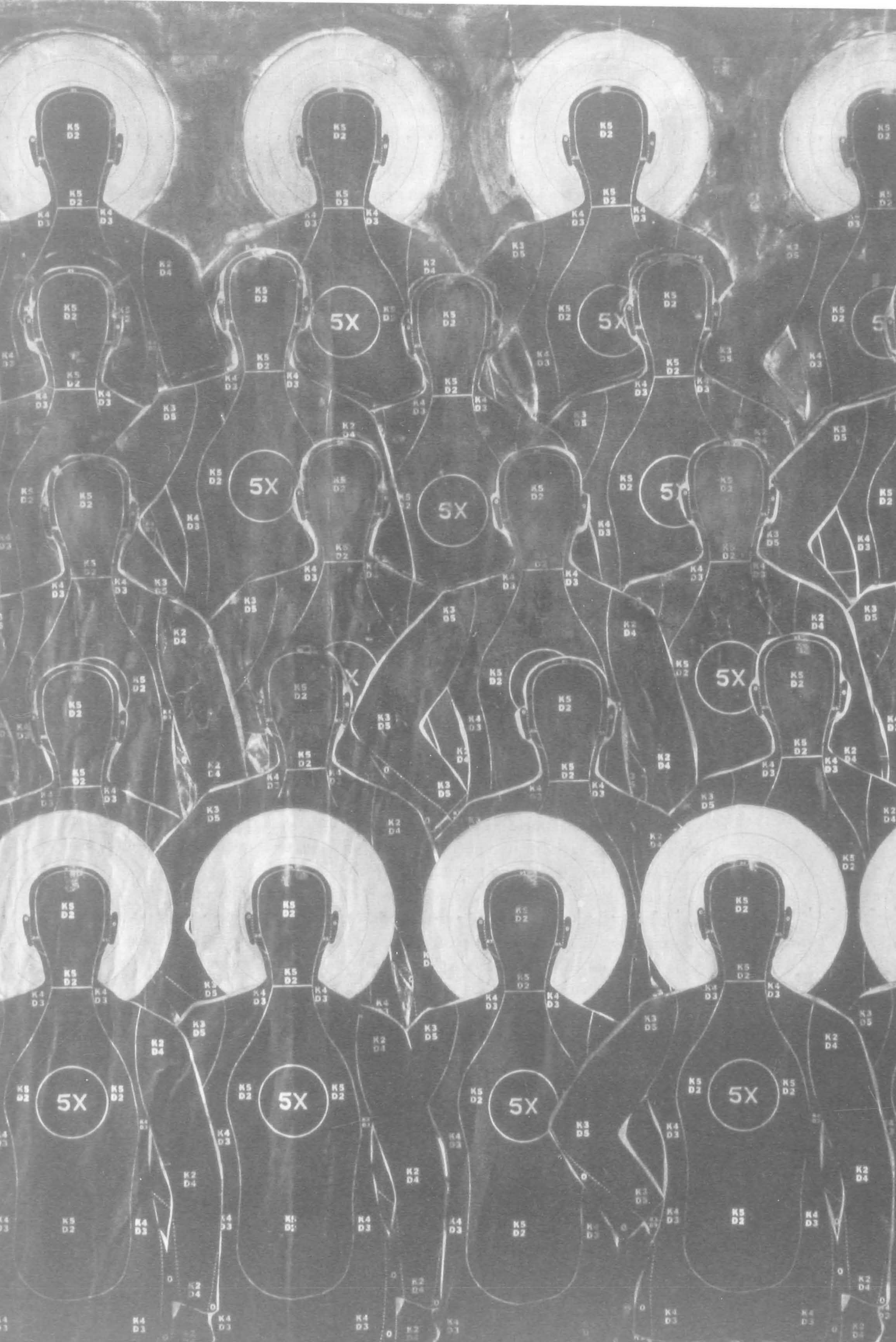
BALIBAR, E. e I. WALLERSTEIN, (1998), *Raza, nación y clase*, San Sebastián, Iepala.

LÉVI-STRAUSS, C. (1997), *La identidad*, Madrid, Petrel.

MEMMI, A. (1992), *Le racisme*, París, Gallimard.

PARK, T. E. (1999), *La ciudad*, Barcelona, Serbal.

POUILLON, J. (1993), *Le cru et le su*, París, Seuil.


5X
K5
D2
K4
D3
K3
D5
K2
D4